

Die Hoffnung auf einen anderen Gott

Jean Lévêque

Überlieferung und Untreue in den Reden der Freunde¹

Für die Interpretation des Buches Ijob ist die Versuchung groß, den Glauben des Haupthelden hervorzuheben, indem man einseitig die Enge und Blindheit seiner drei Besucher: Elifas, Bildad und Zofar (Kap. 4–27) brandmarkt. In Wirklichkeit stellen die Dialoge in Ijob die Personen und Thesen viel feiner und nuancierter dar, und der Verfasser dieser Zwiegespräche durfte sich nicht mit allzu oberflächlichen Entgegensetzungen begnügen. Er lebte in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts v. Chr. und stand einer Krise der Weisheitsreflexion gegenüber, die in Israel die Glaubensgrundlagen zu erschüttern drohte. Die traditionelle Lehre über die Vergeltung auf Erden für die Guten und die Bösen erwies sich als unfähig, über das Leiden Unschuldiger und somit über gewisse Fügungen Gottes in seinen Plänen für die Menschen Rechenschaft zu geben. Der Schwerpunkt der menschlichen und religiösen Erfahrung hatte sich seit der Zeit vor dem Exil nach und nach von der Gruppe auf die Einzelperson verlagert, und in den kultivierten und gläubigen Kreisen Israels verspürte man immer lebhafter die Notwendigkeit einer neuen Sicht des Menschen und der Welt.

Das Geniale des Dichters von Ijob ist dies, daß er diese Schwerpunktsverlagerung mit der ganzen Verunsicherung, die sie mit sich brachte, akzeptiert und eine ureigene theologische Deutung des Schicksals des Menschen versucht hat. Doch er warf die von mehreren Jahrhunderten des Jahweglaubens ererbten Denkschemata nicht einfach über Bord, sondern konzipierte sein Werk als einen beständigen Dialog mit der Überlieferung, als deren Wortführer sich die Besucher ausgeben, und mit den neuen Fragen der menschlichen Existenz.

Die Kühnheit dieses Menschen und zugleich sein Respekt gegenüber dem Vermächtnis der

Vergangenheit zeigen sich schon in der Art und Weise, wie er seine Anklagerede aufgebaut hat: Er hat die alte Prosaerzählung entzweigeschnitten und sie sodann in Form von Prolog und Epilog zu Schutzblättern genommen, indem er ihnen ihre ganze Naivität, ihren ganzen Optimismus, ihre ganze eine wenig vereinfachende heroische Größe beließ, und innerhalb dieses klassischen Rahmens hat er des langen und breiten seine eigene, zugleich gläubige und umstürzende Sicht der Dinge entwickelt.

Und wenn man sich nach dem Ursprung der Bilder fragt, welche die Reden Ijobs und seiner Freunde durchziehen, stellt man desgleichen mit Überraschung fest, welche gewichtige Anleihen bei den israelitischen Bräuchen der Rechtskontroverse, bei den Klagepsalmen und, auf diskretere Art, bei den prophetischen Themen gemacht worden sind. Selbst wenn der Prolog Ijob als einen Fremdling darstellt, denkt und spricht der ungestüme Ijob der Dialoge als Erbe der Theologie Israels. Er stellt nicht wie von außen her einen Glauben in Frage, in den er sich nicht hineinzudenken vermöchte, sondern es ist eben dieser schmerzende, unangeritzte Glaube, der ihn nach einem neuen Verständnis Gottes und des Menschen suchen läßt.

Man kann die Auflehnungen, heftigen Ausfälle und Verzweiflungen Ijobs erst dann verstehen, wenn man vorher präzisiert hat, auf welche Art und Weise seine Freunde ihm die Lehre vorlegen, die sie von der Tradition erhalten zu haben behaupten. Praktisch gliedern sich die Reden von Elifas, Bildad und Zofar um drei Hauptthemen, die wir nun der Reihe nach aufgreifen werden: die Bestrafung der Gottlosen, das dem Gerechten zugesicherte Glück und die Unwürdigkeit des Menschen vor Gott.

«Das ist des Frevlers Anteil» (Ijob 20, 29)

Das Thema des Unglücks, das den schlechten Menschen trifft, ist auf die Reden der drei Freunde ziemlich gleichmäßig verteilt. Im ersten Redekreis (Kap. 4–14) bildet es nur ein Argument unter anderen, und am häufigsten wird dort der Tod des Gottlosen geschildert. Im zweiten Redekreis (15–21) ist die Bestrafung des Bösen der einzige Beweis, an dem die Besucher zur Stützung ihrer Thesen festhalten, und wird diese ausführlicher dargelegt; das ganze Leben des Bösen wird diesmal als eine beständige Pein geschildert. Im letzten Redekreis (22–27) end-

lich nimmt vor allem Zofar den Gedanken wieder auf.

Wenn das Thema des Unglücks des Gottlosen, freilich in bloß einigen Versen, mit dem des Glücks der Gerechten verbunden wird, so ist der entfernte Ursprung dieser Gedankenverbindung in der Weisheitsreflexion (vgl. z. B. Spr 10–17 und die in Dyphtikform gehaltenen Schlußfolgerungen mehrerer «Unterweisungen» der ersten Abteilung der Sprichwörter: 2, 21f; 3, 31ff; 4, 18f) zu suchen, doch findet sich in Ijob kein dafür typisches Beispiel. Wird dieses Thema der Bestrafung des Bösen jedoch in großflächigen Fresken behandelt, steht man der Psalmentradition viel näher als den *meschalim* der Weisen. Die am nächsten liegende literarische Gattung ist denn auch die Klage über die Feinde, die vor allem in den individuell vorgebrachten Beschwerden oft vorkommt. Die Reden des Buches Ijob entleihen ihr viel. So verwendet Elifas (4, 10) zur Beschreibung des Betragens der Bösen wieder das den Psalmen geläufige Bild der wilden Tiere, und Bildad das Bildthema der Falle (18, 8ff). Desgleichen finden sich zur Arroganz der Feinde Gottes (15, 25ff) in den Psalmen zahlreiche Parallelen, und die Grausamkeit des Mächtigen gegenüber den Armen wird in 20, 20f auf die gleiche Art gebrandmarkt wie in Ps 10, 8; 37, 14f; 94, 5f; 109, 16f., 20.

Zur Schilderung der verschiedenen Bestrafungsmethoden bedienen sich Ijobs Freunde der Bilder der Hinfälligkeit und Unbeständigkeit, der Unsicherheit und Wurzellosigkeit, der Angst und Verzweiflung, doch mit Vorliebe vor allem der Bilder des auf das Nichts Zugehens. Nach der Verfluchung des Bereichs und der Wohnung des Bösen, in die man Schwefel streut, erlischt sein Licht und mit ihm alles, was sein Glück ausmacht. Seine Nahrung «verwandelt sich in seinem Innern» (20, 14; vgl. Jer 51, 44); wie ein ausgerissener Setzling verfault er auf dem Boden, und andere sprießen an seiner Stelle. Er verdorrt wie ein Kornhalm von den Wurzeln an bis zur Spitze (18, 6; vgl. Am 2, 9). Man stößt ihn aus dem Licht in die Finsternis, und dann kommt brutal der Tod über ihn, denn die verruchten Menschen werden vorzeitig dahingerafft (22, 15f). Wie ein Gespenst verschwindet der Böse für immer; wie ein Traum verflüchtigt er sich und ist nicht mehr zu finden; wie ein nächtliches Gesicht wird er verjagt (vgl. Jes 29, 7).

Sogar der Tod hält die Strafe nicht auf. Alles, was der Böse war, entfällt nach und nach dem

Gedächtnis der Menschen, die er nicht zu lieben verstand. Wenn er zahlreiche Kinder hat, fallen sie dem Schwert zum Opfer, und seine Abkömmlinge haben nicht genug Brot zu essen; sie werden an der Türe abgewiesen; niemand steht für sie ein. Sie müssen alle Armen, die ihr Vater geschädigt hat, entschädigen. So bestraft Gott die jungen Löwen für die Vergehen der alten; er zerbricht ihre Fangzähne und jagt sie auseinander. Diese Idee, daß die Kinder um des Vaters willen bestraft werden, bedeutet einen Rückschritt gegenüber dem Personalismus Ezechiels (Ez 14, 13–23; 18), der das sündige Individuum seinen Angehörigen oder seinem Klan gegenüber desolidarisiert.

Selbst wenn die Strafen nicht immer ausdrücklich auf Gott zurückgeführt werden, besteht für die drei Freunde kein Zweifel, daß stets Gott deren Urheber ist. Dieser Punkt wird oft und an wichtigen Angelpunkten der Reden betont. Doch macht es den Anschein, daß Gott sich im allgemeinen an die Zweitursachen hält, um Übertretungen der sittlichen Ordnung zu ahnden, und alles geht so vor sich, als ob Gott sich frei dazu entschloße, sich für eine Art innerer Logik zu verbürgen, von der man annimmt, daß sie ein der Schuld entsprechendes Unglück herbeiführe. Der Böse stolpert in seinen Plänen, erntet, was er gesät, und gebiert, was er konzipiert hat (15, 35; vgl. Spr 14, 22). Der Sünder selbst also nimmt seine Bestrafung vor, und Elifas zufolge tötet der von allen guten Geistern Verlassene durch seinen Ärger und Zorn sich selbst (5, 2): «Denn nicht aus dem Staub geht Unheil hervor, nicht aus dem Ackerboden sproßt die Mühsal, sondern der Mensch erzeugt die Mühsal wie die Söhne von Rešef (die Adler) hochfliegen» (5, 6f).

Die Gefühle, die man Gott zuschreibt, wenn er straft, sind viel weniger nuanciert als bei den Propheten; in ihnen widerspiegelt sich eine Härte, die den Besuchern Ijobs wohlvertraut ist. Mag Gott auch schweigen, so läßt er sich doch nicht betrügen: «Er läßt den Bösen sich in Sicherheit wähnen, aber seine Augen überwachen seine Wege.» Doch eines Tages «reißt Gott die Starken hinweg in seiner Macht; steht er auf, ist niemand seines Lebens sicher» (24, 23. 22). In diesem Moment scheint Gott nur einen einzigen Reflex zu kennen: den Zorn. Die Bösen kommen durch das Schnauben seines Grimms um (vgl. Ps 90, 7). Zofar schildert sogar, wie Gott sich in eiserner Rüstung auf seinen Feind stürzt (20, 23ff). Zwar

kommt das Thema des kriegesischen Gottes im Buch Ijob erst nach einer doppelten literarischen Umstellung vor; es gehörte ursprünglich zu den Heldenepen Israels (vgl. Dtn 32, 40ff) und wurde von den Psalmisten oft wieder aufgegriffen zur Veranschaulichung ihrer Gewißheit, daß die Gottlosen bestraft werden. Dieser Psalmentradition ist das Thema hier entnommen. Doch diese doppelte Neuverwendung tilgt das Gewalttätige des Bildes nicht ganz.

Summarisch in die Kategorie der Gottlosen eingereiht, weil das Übel ihn trifft, sollte Ijob aus diesen langen Anklagereden gegen die Bösen seine Verdammung heraushören. Nach Meinung seiner Freunde setzt ja Unglück stets Sünde voraus. Ijob weist ihre These in dieser Form heftig zurück, doch bleibt er in anderer Hinsicht noch einem gewissen theologischen Archaismus verhaftet, denn auch er faßt seine Prüfungen als eine Strafe auf, wenn auch nur, um sich sogleich gegen die Ungerechtigkeit dieser Bestrafung und gegen die Willkür, die er Gott zuschreibt, aufzulehnen. Obwohl er Eloah herausfordert, ihm zu sagen, «weswegen er mit ihm hadere», obwohl er ihm vorwirft, ihm eine Schuld anzudichten, hört Ijob nicht auf, nach einem Schuldigen zu suchen, um sich über sein Elend Auskunft zu verschaffen. Wenn er es nicht ist, dann muß Gott schuldig sein.

«Wie man Garben einbringt zu ihrer Zeit»
(Ijob 5,26)

Der Zorn Gottes ist glücklicherweise nicht die einzige Aussicht, die seine Freunde Ijob eröffnen. Ein ebenfalls traditionelles gegensätzliches Thema gleicht das Allzukrasse der heftigen Schilderungen dann und wann aus. Dieses Thema des Glücks des Gerechten, das im ersten Zyklus dieser Reden überreichlich entwickelt wird, verschwindet im zweiten vollständig und beschränkt sich im dritten auf ungefähr zehn Verse (22, 11–30). Man würde sich täuschen, wollte man im besonderen literarischen Genus der Segnungen und Glücksverheißungen mit kultischem Charakter den Ursprung dieses Themas erblicken, denn es gehört zum gemeinsamen Gut der Propheten, Psalmisten und Weisen, die einander Bilder und Ausdrücke entnehmen. In den prophetischen Büchern sind die Glücksorakel sehr selten an eine Einzelperson gerichtet, denn das ganze Volk soll an der Freude teilhaben, die Gott als Antwort auf die Bekehrung schenkt, doch die Propheten und Psalmisten behaupten einmütig,

daß über materielle Erfolge hinaus das wahre Glück mit dem Herzen eines Armen in Jahwe zu erhoffen ist.

Nach Meinung der Besucher Ijobs, die sich auch hierin an die Tradition Israels halten, sind vier Grundhaltungen für das Glück des Gläubigen entscheidend wichtig:

Erstens die *Umkehr*. Ijob soll zu Schaddaj zurückkehren, sich mit ihm aussöhnen und durch eine sittliche Umkehr Frieden machen (22, 21ff). Er soll das Böse aus seiner Hand tun und in seinem Zelt nicht die Ungerechtigkeit wohnen lassen (11, 14; 22, 23). Als vor Gott Gerechter und Vollkommener (8, 6. 20) wird er wegen der Reinheit seiner Hände gerettet werden (22, 30). All dies entspricht der Predigt der Propheten.

Zweitens die *Demut*, denn Eloah «hilft dem, der die Augen senkt» (22, 29).

Drittens die *Standhaftigkeit im Glauben*. Nach seiner Heimkehr zu Gott soll Ijob «sein Herz festigen» (11, 13; vgl. Ps 78, 8).

Viertens das *Gebet*, wofür sich die Freunde Ijobs eines genauen, theologisch sehr dichten Vokabulars bedienen. Bildad fordert ihn zunächst zum «Suchen» (*šihēr*) nach Gott auf. Die Weisen verwenden dieses Wort, um das beständige Suchen nach der Weisheit auszudrücken; Ps 78, 34 bringt es mit der Umkehr zu Gott in Beziehung. Es handelt sich um ein Suchen nach Gott, das den ganzen Menschen in Anspruch nimmt (Ps 63, 2), den Glaubenden bis zur Angst umtreibt (Hos 5, 15) und mit dem Jesaja gleichzeitig die Erwartung, das Verlangen und die Erinnerung in Verbindung bringt (Jes 26, 8f). Zudem soll Ijobs Gebet zu einem Anrufen, Anflehen werden (8, 5) ähnlich dem Notschrei der Besiegten (1 Kön 8, 33), Verbannten (8, 47), Angeklagten (Ijob 9, 15) oder derer, die um ihr Leben bangen (Gen 42, 21; Hos 12, 5). Dieses ungestüme Flehen kann zu einem Aufschrei zu Gott werden (Ps 30, 9; 142, 2), und Ijob schreit zu Gott auf, indem er ihm reine Hände entgegenstreckt (11, 13).

Vorausgesetzt, daß Ijob ein Sünder ist, treffen sich diese theologisch unanfechtbaren Ratschläge mit den gesündesten Intuitionen und echtsten Haltungen der Spiritualität Israels. Für Ijob liegt das Tragische nicht darin, daß bei all dem seine Freunde Falsches sagen würden, sondern darin, daß das, was sie sagen, durch ihre Deutung seines Leidens von vornherein verfälscht wird. Im Geprüften ohne weiteres einen Verworfenen (der Verfasser spielt mit den Worten *éprouvé* – ré-

prouvé; d. Übs.) zu sehen, heißt sich dazu verurteilen, weder über Gott noch zum Menschen, der leidet, etwas sagen zu können.

Wenn sie nicht mehr die Voraussetzungen zum Glückseligsein, sondern das Glück selbst schildern, haben die drei Besucher manchmal mehr Mühe, den theologalen vom Nützlichkeitsstandpunkt zu trennen. Mit der ganzen Tradition stellen sie den Gerechten als einen frohgemuten, vor Unglück gefeiten Menschen dar; sie verheißen ihm eine gesunde Lebensfreude und Erfolg über den Familienkreis hinaus. Nach einem friedlichen, fruchtbaren Dasein wird Ijob erst in hohem Alter zu Grabe getragen werden, «wie man Garben einbringt zu ihrer Zeit» (5, 26). Doch erscheint bei all dem die Ausweitung der Beziehung zu Gott als der wesentliche Bestandteil des Glücks. Gott wird unablässig über Ijob wachen und ihm aus der Not helfen, wie er das bei Gerechten immer tut; mit seinen heilenden Händen wird er die Wunden seines Dieners verbinden. Wieder in seine ihm von Rechts wegen zustehende Wohnung versetzt, wird Ijob makellos seine Augen zu Gott erheben (vgl. 11, 15); sein Gebet wird Erhöhung finden und er wird, von der Güte Eloahs reich bedacht, seine Gelübde erfüllen. Dann wird er im Vergleich zu der Freude, die er in Gott finden wird, Gold als Staub erachten. Schaddaj wird «Edelgold und erlesenes Silber» für ihn sein (22, 24–25). Ein Satz von Elifas gibt treffend wieder, in welcher neuer Vertrautheit mit Gott Ijob nach seiner Bekehrung leben können; «dann wirst du am Allmächtigen dich erfreuen» (22, 26). Dieser Ausdruck ist ein Lieblingswort der jesajanischen Tradition, um die geistliche Freude und ihr Überströmen auf den ganzen Menschen auszudrücken (Jes 55, 2f; 58, 13; 66, 11; vgl. Ps 37, 4, 11).

Zwar hält sich das Denken der drei Freunde nicht immer auf dieser Höhe, sondern an mehreren Stellen schimmert etwas peinlich die Idee eines Handels mit Gott durch: «Versöhne dich mit Schaddaj und mache Frieden. Dadurch wird dir Gutes zukommen» (22, 21). Dieses Nützlichkeitsdenken droht sehr, den Glauben auf halbem Wege aufzuhalten, und den Besuchern gelingt es schließlich nicht, in der Beziehung zu Gott gänzlich davon abzusehen, sie als eine Art Vertrag zur Daseinssicherung zu betrachten. Hier ermißt man von neuem, wie schwer auf der Theologie Israels das Axiom der Vergeltung auf Erden lastet.

Doch muß man sich diesbezüglich vor jeglichem Anachronismus hüten. Für den an die christliche Eschatologie Gewöhnten läßt sich die Idee, daß das Leben mit Gott an der Schwelle des Todes abbricht, nur dann denken, wenn er sich in die Geschichte zurückversetzen will. Da es an dieser intellektuellen Askese fehlt, könnte man manche Reaktionen und manche Versuche der Weisen Israels als Gestammel einer noch unreifen Theologie ohne weiteres unter den Tisch wischen, während man in Wirklichkeit gut daran täte, sich nach der Theozentrik dieser Weisen und nach den reichen Sinngehalten zu fragen, die hinter ihrer Liebe zum Leben und ihrer paradoxen Hoffnung liegen.

Was die Besucher Ijobs betrifft, so kann man nur verwundert darüber sein, mit welcher Hartnäckigkeit sie verlangen, daß man sie vorerst anhört, bevor man sie abtut. Indem sie Ijob von vornherein für schuldig erklären, verschließen sie sich zwar den eigentlichen theologischen Dimensionen des Mysteriums, auf das sein Leiden verweist, und in bezug auf diese Punkte – die Unkenntnis des Menschen und die Deutung der Prüfungen – kann eine Kritik an den Freunden und an dem, was sie sagen, durchschlagen, und doch würde ein ganzer Teil ihrer Aussagen von den Propheten und den Psalmisten ohne weiteres unterschrieben. Was sie fälschlich vorbringen, ist eine geistliche Tradition, die unter anderen Umständen ihren Wert behielte, und wenn sie unrecht haben, dann oft in der Art und Weise, wie sie recht haben. Dies gilt ganz besonders von der dritten These, die sie vertreten: daß der Mensch vor Gott von Grund auf unwürdig ist.

«Ist wohl ... ein Mensch vor seinem Schöpfer rein?» (4, 17)

Das Thema der Unwürdigkeit des Menschen kommt bei Elifas zweimal (4, 17–21; 15, 14ff) und bei Bildad einmal vor (25, 4ff). Das Studium dieser Texte fördert drei Konstanten zutage: Erstens wird das Thema stets angekündigt in Form einer Doppelfrage: «Ist wohl ein Mensch vor Gott gerecht, ein Mann vor seinem Schöpfer rein?» (4, 17; vgl. 15, 14; 20, 4). Zweitens folgt auf die Aussage des Themas stets eine Überlegung a fortiori: Wenn Gott doch schon seine Engel des Irrtums zieht, wenn er nicht einmal seinen Heiligen traut (vgl. 4, 18), wenn sogar die Sterne in seinen Augen nicht rein sind (vgl. 25, 5), so wird er erst recht keine sittliche Unbe-

scholtenheit finden beim Menschen, der in einem «Lehmhaus» wohnt (vgl. 4, 19). Drittens setzen die drei Texte das Thema der Gerechtigkeit (*š'edākāh*) und das der sittlichen Lauterkeit (*thbr,zkb*) in Parallele.

Im Alten Testament verspürt der Mensch seine Unwürdigkeit oft durch den Kontrast zwischen der Macht und der Heiligkeit Gottes. «Jahwe, wer ist wie du?», rufen die Psalmisten aus (Ps 89, 7ff; 76, 8; 113, 5; vgl. 1 Sam 2, 2), und das in den Psalmen häufig wiederkehrende Thema der unzugänglichen Majestät Gottes des Schöpfers wird von den Weisen gern wiederaufgenommen, um ihre Vergeltungstheorie zu erhärten. In Ps 143, 2 und Ps 130, 3 bringt der Gläubige seine Unwürdigkeit vor, um einer allzu strengen Bestrafung zu entgehen (vgl. 1 Kön 8; 46; Am 7, 2.5; Spr 20, 9; Ps 19, 13; Koh 7, 20). Aus allen diesen Texten erhellt ganz klar, daß das Alte Testament in der Schwäche des Menschen eine Entschuldigung für dessen Sünden und ein Mittel erblickt, um auf das Erbarmen Gottes einen Druck auszuüben. In einer Verdrehung des Gedankens schmieden die drei Freunde daraus eine Waffe gegen Ijob.

Ihre Argumentation ist einfach: Der Mensch hat keinen Anspruch geltend zu machen; er hat vor allem kein Recht, sich vor Gott zu rechtfertigen, denn seine Grenzen untersagen ihm dies. Nicht als ob die Zeugung und Geburt von sich aus einen Makel mit sich brächten, denn wenn der Mensch «vom Weibe geboren» genannt wird (*j'elūd 'iššāh*), so besagt dieser Ausdruck nichts anderes als die Hinfalligkeit. Doch nach Ansicht der Freunde Ijobs wirkt sich diese Hinfalligkeit unweigerlich auf das sittliche Verhalten aus: Dem schwachen Leib entspricht der schwache Wille. Hierin stellen sich die Kritiker Ijobs übrigens nur in eine Tradition, die von den Psalmen 39, 78, 90, 103, von Sir 17, 30ff und von den Hōdajōt von Qumran (XII, 24–31; XIII, 15) vorgezeichnet worden ist. Die theologisch sich unterscheidenden Themen der Hinfalligkeit und der Sündhaftigkeit des Menschen rücken in den Texten sehr oft nahe zusammen, und die Strophe Ijob 15, 14ff ist ein typisches Beispiel dafür. Der Mensch, der zunächst nüchtern als «vom Weibe Geborener» bezeichnet wurde, wird nur zwei Verse später zu einem «Unreinen und Verderbten, der Verkehrtes trinkt wie Wasser». Doch die Strenge der Freunde urteilt der Tradition zuwider. Ijob führte die unvermeidliche Unreinheit des Menschen als Milderungsgrund an, den Gott in Erwägung ziehen sollte (14, 1–4). Darauf

erteilt Elifas die schneidende, verzweifelnde Antwort: Es gibt für den Menschen keine Entschuldigung, denn es ist seine willentliche Bosheit, die ihn vor Gott abscheulich macht.

Mag es sich nun um die Vergeltung der Gerechten und der Bösen oder um das nicht weniger traditionelle Motiv der menschlichen Grenzen handeln, so entfalten und veranschaulichen die Argumente der Besucher Ijobs somit ein und dasselbe grundlegende Mißverständnis. Ijob anerkennt seine Begrenztheit und die jedes Menschen, und in diesem Punkt geht er gern noch über die Behauptungen seiner Freunde hinaus. Er weist es aber zurück, sein Leiden durch eine angebliche Schuld zu erklären. Die Prädikanten sprechen ihm von Vergehen gerade in dem Moment, wo er sich als Opfer eines Angriffs Gottes vorkommt. Weil er, der doch stets nach Eloah gesucht hat, leidet, kann es nicht stimmen, daß auf die gute Tat stets Glück folgt; seine unverdienten Übel können nur Gott zugeschrieben werden, der gegenüber ihm zu einem «grausamen Feind» (30, 21) geworden ist. Welchen Sinn haben diese Leiden? Welches ist das wahre Antlitz Gottes? Diese beiden Fragen hängen von nun an für Ijob miteinander zusammen, und er denkt, sie Gott selbst zu stellen.

Die Besucher sagen, sie hätten von vornherein die Antwort in Händen, und finden dazu die Elemente in der Tradition, so wie sie diese interpretieren. Gewiß, sie erfinden nichts, und die Aporien dieser Tradition sind nicht ihnen anzurechnen; sie haben jedoch darin unrecht, daß sie diese Aporien verheimlichen, damit sie um jeden Preis die Sicherheit eines Systems aufrechterhalten können. Und sogar da, wo sie mitsamt der Tradition im Recht sind, werden sie deren Botschaft untreu, indem sie der Freundschaft untreu werden, denn man verfälscht das Wort Gottes stets, wenn man sich seiner gegen den Menschen bedient, um diesen zu demütigen oder zum Schweigen zu bringen. «Eure Merksätze sind Sprüche aus Staub», entgegnet Ijob (13, 12) und kehrt dieser trügerischen Zurückgewinnung der Glaubensgewißheiten entschlossen den Rücken zu.

Jenseits dieses verfehlten Gesprächs mit den Freunden führt er paradoxerweise seine Zwiesprache mit dem Abwesenden weiter und fordert – mit dem Rücken gegen den Abgrund – hartnäckig eine Konfrontation, die er herbeiwünscht und vor der ihm gleichzeitig bangt. Er hat an seiner Beziehung zu Gott treu festgehalten, so-

mit hat er ein Recht darauf, sich zu verteidigen. Doch sich verteidigen heißt versuchen, gegen Gott Recht zu haben. Kann man behaupten, man sei rechtschaffen, man sei gerecht, wenn man es gegen den Schöpfer behaupten muß? Die ganze

Tragik Ijobs, die eine Tiefe aufweist, zu der das ganze Gerede derer, die von vornherein alles wissen, keinen Zugang findet, liegt hier, zwischen seiner Beziehung zu Gott und seiner Beziehung zu sich selbst.

¹ Anm. d. Übs.: Der Verfasser spielt im Titel mit den beiden Worten *tradition* und *trahison* (Verrat), was im Deutschen kaum nachzuzahlen ist.

Die Zitate aus dem Buch Ijob werden im allgemeinen nach der Einheitsübersetzung wiedergegeben, sofern der Verfasser nicht eine davon dem Sinne nach abweichende Übertragung des bekanntlich dann und wann verderbten Urtextes verwendet.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz

JEAN LÉVÊQUE

1930 in Soissons, Frankreich, geboren. Mitglied des Karmeliterordens. 1959 Priesterweihe. Theologische Studien in Lille und dann am Orientalistischen Institut der Universität Löwen. 1968 Promotion zum Doktor der Theologie. Seit 1974 Professor der alttestamentlichen Exegese und der semitischen Sprachen am Institut Catholique in Paris. Veröffentlichungen: *Job et son Dieu. Essai d'exégèse et de théologie biblique* (Paris 1970); außerdem Beiträge in mehreren Zeitschriften für Exegese und für Fragen der Spiritualität. Anschrift: Couvent des Carmes, 5, villa de la Réunion, F-75016, Paris, Frankreich.

Luis Alonso-Schökel

Die Antwort Gottes

Unter dramatischem Gesichtspunkt muß Gott sprechen, um in höherer oder letzter Instanz den Streit der vier Freunde zu schlichten, da dieser Streit Gott zum Gegenstand hatte und nun sein Ansehen auf dem Spiel steht. Unter dramatischem Aspekt muß Gott sprechen, weil Ijob ihn zu einem Rededuell herausgefordert hat. Damit ist die Neutralität Gottes unmöglich geworden: Wenn er nicht eingreift, kommt die Lehre der Freunde in Verruf, denn dann kann man Gott ungestraft anklagen. Und Ijob bleibt Sieger, weil es Gott die Sprache verschlagen hat. Die Dynamik des Gedichts verlangt, daß Gott sich einschaltet, Akteure und Publikum erwarten dies. Der Inhalt seiner Stellungnahme löst jedoch bei nicht wenigen Lesern und vielen Kommentatoren Verwirrung aus.

Wir greifen einige Urteile heraus. Man lobt die hervorragende literarische Qualität: «Krönung und Höhepunkt des Buches» (E. Sellin), «wun-

derbare Bilder in wunderbaren Worten» (D.B. Macdonald). Gleichzeitig wird seine Unangemessenheit kritisiert: «großartige Dreistigkeit» (C.J. Ball), «pezzi di bravura» (D.H. Duesberg), «dieses schöne Gedicht auf die Natur vermag ein krankes Herz nicht zu heilen» (P. Volz), «so als versuchte man, ein weinendes Kind mit einer Rassel von seinem Hunger abzulenken» (R.A.F. Mackenzie) usw. Nun hängt das Urteil des Kommentators aber von seiner *Erwartung* zum Zeitpunkt des Eingreifens Gottes ab: Wenn jemand enttäuscht wird, dann darum, weil er etwas anderes erwartet hatte. Aber nicht nur das Urteil, auch die Arbeit am Text hängt von der Erwartung des Kritikers ab: etwa das Diagnostizieren von Glossen, das Eliminieren von vermeintlich sekundären Textstücken, das Auswählen einschlägiger Angaben...

Wir können diese Reden gar nicht lesen, ohne irgendeine Art von Erwartung mitzubringen; aber wir dürfen kein Urteil über sie fällen, ohne den Faktor Erwartung zu berücksichtigen, der Lektüre und Urteil beeinflusst.

Was erwarten die *Freunde*? Als Antwort auf Ijobs Herausforderung erwarten sie einen Blitzstrahl, der den Verwegenen trifft und endgültig zum Schweigen bringt. Das ist die Konsequenz aus ihrer Lehre von der Vergeltung: